**哲 学 研 究**

# “中国无宗教论”反思

张 志 刚

(北京大学 哲学系、宗教学系, 北京摇100871 )

**摘摇要:** 若从学术史的视角来反省关于中国宗教现象的认识与研究,“中国无宗教论”可以说是最早形成、也最有影响的“中国宗教观”之一。本文试做三方面的学术探讨: (1 )历史线索梳理,主要考察“中国无宗教论”的形成过程和广泛影响; (2 )理论典型考察,即把利玛窦和梁启超作为此种理论的中外代表人物,依据其主要著作来分析其逻辑思路; (3 )学术观念评论,着重从宗教学基础理论、特别是方法论上来反思此种理论的得失利弊。

**关键词:** 中国无宗教论; 利玛窦; 梁启超; 宗教概念; 方法论反思

**中图分类号:**B 920**摇摇文献标识码:**A**摇摇文章编号:**1000-5919 (2013 )03-0005-010

**摇摇**如果从观念史或学术史的视角来反省关于中国宗教现象的认识与研究,所谓的“中国无宗教论”可以说是最早形成、也最有影响的“中国宗教观”之一。然而,这种观点长期以来在海内外学术界并未得到全面而深入的考察与反思。本文试做三方面的学术探讨:首先是历史线索梳理,主要涉及“中国无宗教论”的表述方式、形成过程和广泛影响;接着是理论典型考察,即把利玛窦和梁启超作为此种理论的中外代表人物,依据其主要著作来分析其逻辑思路;最后是学术观念评论,着重从宗教学基础理论、特别是方法论上来反思此种理论的得失利弊。

## 一、历史线索梳理:形成过程和广泛影响

**摇摇**所谓的“中国无宗教论”主要有两种表述方式:一是“直接的说法”,即认为中国人、中国社会或中国文化是没有宗教信仰的;二是“间接的说法”,即认为中国社会或中国文化就主流传统而言是“非宗教性的”。后一种说法可更准确地称为“中国宗教无关重要论”,因其核心论点在于强调,宗教在中国文化或中国社会中并不占有重要地位或具有重要作用;而我们在考察“中国无宗教论”时之所以不能不兼论这种“间接的说法”,除了前述相关的意思——中国社会或中国文化是“非宗教性”,还有如下重要理由:这种观点不仅是与前述“直接的说法”一并提出来的,而且构成了“中国无宗教论”的主要立论依据之一,这也就是说,假如不断定宗教在中国社会或中国文化中并不占有重要地位或具有重要作用,所谓的“中国无宗教论”便难以成立。

关于“中国无宗教论”的形成过程及其广泛影响,华裔著名的宗教社会学家杨庆堃 (C. K. Yang )做过大致的考察,如果加以细心梳理并参考其他相关文献,我们可得到下述几条相交织的历史线索。

其一,早期来华传教士的发现。杨庆堃指出,那些来华的传教士们最早发现了一种与基督教迥异的情形:中国人的信仰是“迷信”,从此这种观点便在西方流行了一个多世纪。另一种令传教士迷惑的现象是,在中国历史的大部分时间里,没有出现很有势力、很有组织的宗教,也没有发生长期的、无休止的政教 (国家与教会 )之争,因而在社会、政治等领域占主导地位的并非教义和神权,而

**收稿日期:**2012-12-18

**作者简介:**张志刚,山东青岛人,北京大学外国哲学研究所教授,中国统一战线理论研究会甘肃研究基地研究员。

**基金项目:**教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“中西宗教哲学比较的几组关键问题”(10JJD720013 )。

是具有世俗倾向与不可知论色彩的儒家传统;这就使儒家伦理思想支配着社会价值体系,从而在很大程度上取代了基督教在西方社会所具有的宗教伦理功能。

其二,早期西方汉学家的观点。上述传教士关于中西方宗教与社会的看法,显然对早期西方汉学家有直接影响。例如,像理雅各(James Legge,1815—1897)、翟里斯(Herbert A. Giles,1845—1935)等西方汉学的开创者,在论及中国宗教问题时都强调,儒家思想具有不可知论特征。尽管后来的西方学者通过研究中国经典,并在中国学者的帮助下,对中国文化日渐了解,但他们仍受理雅各、翟里斯等人观点的影响,依旧认为宗教在中国社会和中国文化中并不占有重要的地位,因而,中国社会或中国文化是"非宗教性的"。

其三,近现代中国学者的理论发挥。可以说,正是深受上述西方观点、特别是早期传教士观点的影响,有些中国学者发挥了"中国社会是非宗教的"这一论点。据杨庆堃考察,这种倾向在中国学界始于20世纪初,其早期理论代表人物是梁启超①,他在谈论中国历史研究方法时强调,"中国土产里没有宗教",在中国有无可能写宗教史是个问题。胡适在20世纪20、30年代的中英文论著里提到,近些年来多位学者的研究表明,"中国是个没有宗教的国家,中国人是个不迷信宗教的民族";中国知识分子是独立于宗教的。华裔政治学家陈端生(Ch'en Tuan Sheng)则在20世纪50年代著书论证道,中国人是"非宗教的",中国没有"伟大的宗教",中国人或许有"迷信思想"等。②

毫不夸张地说,"中国无宗教论"的影响之大犹如"第一道理论门槛",以致自利玛窦等人将"西方一神论的宗教观念范式"传入中国以后,那些撰写中国宗教史、世界宗教史或从事中西方宗教传统比较研究的中外学者,大多都要首先面对"中国无宗教论",并设法破解此种理论困惑。下述几个例证颇值得回味。

例如,王治心在1931年年底完成的《中国宗教思想史大纲》,可以说是中国学者所写的最早的中国宗教思想史专著之一。该书的"绪论"列有"中华民族对于宗教的态度"一节,此节所要解答的问题便是:中华民族是不是宗教的民族?王治心概述道,关于这个问题,历来就有两种不同的论调,即"中国是一个非宗教的国家"和"中国是一个多宗教的国家"。而对这两种相反的观点,作者着重考察的又是"中国无宗教论"。鉴于这种考察工作既比较早见又较为全面,值得引述如下。

按照"中国无宗教论"的看法,中国虽有儒、释、道三教,但它们都算不上宗教。梁启超说:"儒教之教,乃教育之教,非宗教之教。"孔子本来并非宗教的教主,而是春秋时代的一个大教育家。孔子的学说只限于现实的人生,并没有讨论形而上的本体,而且他所说的天与道,在很大程度上修正了以前的神权思想,表示了对天的怀疑。

至于一般人所称的道教,创始于汉代的张陵,依托老子之名。其实,老子本来不是宗教家,他的《道德经》纯粹是一种哲学发挥。老子的本体观,虽然到达不可思议的境界,但他却是一个唯物论者。他的自然观是机械的,并不承认天地间存在"有意志的上帝或神明"。张陵打着老子的招牌,用符箓来愚民,做黄冠逐食的法门。后来虽有许多派别,总称为道教,但终究不过是一种法术,算不上纯粹的宗教。

佛教是外来的,虽在中国历史上流传很久,对人民生活影响很大,但近代的大乘学者却不承认它是一种宗教。欧阳竟无说过:"佛法非宗教,亦非哲学。"因为佛教并没有宗教必须具备的4个条件:崇仰教主、信从圣经、谨守信条、宗教仪式。无论如何理解这几个条件,佛教是外来的,算不上

① 中国宗教思想史研究的早期专家王治心,在梳理"中国无宗教论"的主要观点时,首先提到的代表人物就是梁启超。他的这种看法显然早于杨庆堃,而且杨庆堃在其著作《中国社会中的宗教》的"参考文献"里,也列有王治心著、中华书局上世纪30年代版的《中国宗教思想史》。王治心的有关概述,后文将具体引用。

② 参见杨庆堃:《中国社会中的宗教——宗教的现代社会功能与其历史因素之研究》,范丽珠等译,上海:上海人民出版社2007年版,第21—24页。

中国固有的宗教。①

又如，在其名著《世界宗教》里，比较宗教学家、宗教现象学斯马特（Ninian Smart）介绍中国宗教概况时，首先提到的就是西方宗教观念的下述影响：西方人往往对中国宗教现象深感困惑，他们以为中国人的宗教信仰和哲学思想是可以按照西方的方式来划分的，他们不仅没有认识到“儒、释、道”三教在中国人那里并非“单一功能体系的组成部分”，甚至对这三教的名称也会产生误解。

> “儒家”会不会是指孔子开创的哲学思想流派？道家是否为老子的教诲？如果是这样，儒、道所指称的宗教就应该与他们所教诲的“哲学”有很大的区别，尽管它们兼指宗教和哲学……当然，中国也有“民间宗教”，即通常所说的具有地方特色的宗教或勉强也可以称之为儒教的、夹杂着道教、佛教及国家宗教的某些特征的思想和行为。从西方人的观点来看，中国宗教实在是一个大杂烩。②

再如，秦家懿与孔汉思合著的《中国宗教与基督教》，力图对中西方宗教传统展开全面的比较与对话，该书从中国古代宗教谈起，而其“导论”的标题就是“中国有没有宗教？”。精通中西方文化的秦家懿教授指出，在以往的西方学术界，“中国的形象”是一个未经过童年幻想期和英雄史诗期的古老文明，它一出现在历史舞台上便是一个成年人了，具有一副人本主义和理性主义的面孔。这就产生了如下一连串问题：

> 中华民族是否是一个具有宗教热诚的民族？中国文明是否建立在宗教信仰的基础上？中华民族是否像其他民族如希腊、印度甚至日本一样拥有神祇、神话传说和远古的英雄事迹？提出这一连串的问题，读者可能会感到奇怪。然而，中国学者对这些问题，无论是研究传统文化的还是现代中国的，都往往做出否定的答复。③

以上线索梳理工作表明，明末清初的来华传教士们乃是“中国无宗教论”的始作俑者，而部分中外学者随后提出的此类观点则可视为“响应者”或“回应者”。在下面两部分，我们就基于前述线索梳理来进行中外理论典型考察，即具体分析一下利玛窦和梁启超的主要论点。

## 二、利玛窦的中国宗教观

尽管利玛窦（Mathew Ricci，1552—1610）不是明末最早的来华传教士，但他的确是中西方宗教与文化传统首次相碰撞、尤其是“中国礼仪之争”中的关键人物。利玛窦在中国传教长达 28 年，被研究者们冠以多项“第一人”称号，如“第一个精通中国语言并钻研中国经典的西方传教士”、“第一个在中国介绍西方宗教与学术思想的传教士”、“第一个向西方介绍中国历史、文化和宗教的传教士”等。利玛窦对中国宗教的看法集中反映在《利玛窦中国札记》，该书第一卷的第十章就叫“中国人的各种宗教派别”。

### 1. 利玛窦的逻辑出发点

这里的“出发点”一词主要用于考察，利玛窦是本着“何种观念”来认识中国宗教传统的。在《中国札记》第一卷第十章里，利玛窦一开头就指出：

> 从他们的历史伊始，他们的书面上就记载着他们所承认和崇拜的一位最高的神，他们称之为天帝，或者加以其他尊号表明他既管天也管地。看来似乎古代中国人把天地看成是有生灵的东西，并把它们共同的灵魂当做一位最高的神来崇拜。④

由此可见，利玛窦是从“最高的神”出发来认识中国宗教传统的。关于这一“出发点”，问题主要不在于，中国古籍里是否一开始就出现了“天帝”或其他类似概念，或古汉语里的“天帝”等词是否意味着“最高的神”；我们在此要考察的是，利玛窦是怎么解释中国人自古就崇拜“最高的神”的？

---

① 以上概述详见王治心：《中国宗教思想史大纲》，北京：东方出版社 1996 年版，第 6—7 页。

② 斯马特：《世界宗教》（第二版），高师宁等译，北京：北京大学出版社 2004 年版，第 113 页。

③ 秦家懿、孔汉思：《中国宗教与基督教》，吴华译，北京：生活·读书·新知三联书店1990 年版，第 10 页。

④ 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》，何高济、王遵仲、李申译，桂林：广西师范大学出版社 2001 年，第 69 页。

在作为第十章引言、字数不多的前三段里，利玛窦引人注目地使用了大量基督教神哲学概念，像“上帝”、“神恩”、“堕落”、“得救”、“理性之光”、“自然法则”、“无神论”、“异教”和“迷信”等。抓住这些关键词，可将利玛窦的解释要点归纳如下：中国人之所以自古就崇拜“最高的神”，是因为他们知道“理性之光来自天上”、“必须听从理性命令”；由于“上帝的慈悲”，古代中国已有很多人“得救”于“自然法则”；然而，“堕落的人类本性”若无“神恩的帮助”将会更加“堕落”，“原始的宗教概念”在中国随着时间推移变得“非常糊涂”了，以致人们陷入了更严重的错误——“无神论”。尽管此章名为“中国人的各种宗教派别”，但利玛窦却表明，他只讨论与其他“异教”不同的“三种中国迷信”——儒教、释迦和老子①，这种选择与上述出发点及其解释倾向的联系，值得我们进而展开文本分析。

**2. 儒教**

利玛窦指出，这是中国最古老、最有名的教派。中国人以儒教治国，凡有学问的人都属于儒家，而不再相信别的教派。他们认为，孔子是先哲，发现了哲学。他们不崇拜偶像，但的确相信有“一位掌管万事万物的神”，也承认其他的鬼神。“真正的儒家”并不教导人们“世界是由谁创造的”，也不提“天堂和地狱”，而是相信“现世的善恶报应”。

上述定性，可视为“利玛窦的儒教概念”，我们从下述几个要点可见，他是如何由此出发来具体解释儒家的。关于“最高的神”，利玛窦说明，虽然儒家承认“最高的神”，但并不专建崇拜场所——“圣殿”，没有专职的僧侣或祭司，也没有特殊的礼仪、祷词和教规等。只有皇帝才能祭祀“最高的神”，而其他人无此特权。关于“祭祖”，利玛窦指出，这是中国皇帝和百姓年年都要举行的仪式，据他们讲，这是为了尊敬祖先，最初的用意与其讲“为了死者”，不如说“为了生者”，即让晚辈学会孝敬父母。因此，这种仪式似乎不能被指责为“渎神”或“迷信”，因为他们没把祖先当成“神”，也不乞求于祖先。关于“孔庙”，利玛窦解释，这是儒教上层文人唯一的敬拜场所。法律规定，每座城市的文化中心位置都要建造这样一座敬拜“中国哲学之王”的庙宇。每逢新月和满月，大臣和学士都到孔庙聚会，他们焚香烧烛，鞠躬跪拜，但不向孔子祷告或乞求，这和前述祭祖仪式一样。

**3. 释迦**

利玛窦把“释迦”或“阿弥陀佛”称为“中国的第二个重要教派”。他指出，该派教义是在耶稣纪元 65 年从西方传入的，这正是耶稣门徒传播“基督教义”的时期。据此可肯定，中国人这时已听说过《福音书》里的真理，并受感动而想学习，但或因使臣的错误，或因他们所到国家对福音的敌意，结果却使中国人接受了“错误的输入品”。

正是基于上述判断，利玛窦认为，该派教义的许多概念似乎来自“我们西方哲学家”。例如，关于物质世界的看法，该派和德谟克利特学派一样，相信世界元素的多重性，认为整个世界是由金、木、水、火、土构成的。又如，该派的灵魂轮回说，很像毕达哥拉斯的学说，只不过添加了许多更糊涂、更费解的说法。再如，该派也讲“三位一体”、“好人升天堂、恶人下地狱”等，此类学说不但是从西方借来的，而且受福音书的启发。然而，不管该派教义包含多少“真理之光”，这些内容却都被“有害的谎言”混淆了。该派的书籍，无论是西方传入的还是在中国编撰的，其种类和数量都不断增多，结果是学说与谬论相混杂，即使连信教者也无法解释清楚。

关于寺庙、和尚和信众，利玛窦指出，这一教派有大量华丽的寺庙，庙里有许多高大而狰狞的“偶像”，庙旁建有高塔。该派的祭司叫“和尚”，他们的袍服和我们西方的差不多，但他们把头和脸剃光，和中国的风俗完全相反。他们约有二三百万人，有的四处朝圣，有的隐居深山，大部分住在寺院。寺院里的奴仆们是最低贱的阶层。他们年幼就被卖身为奴，以后成为弟子，再往后能接替师傅。但是，他们当中没有一个人是为了“圣洁

① 看到这三个用词，便难免发人深省，利玛窦为什么不把后两者与“儒教”并称为“教”呢？这个问题或可从下文利玛窦更为贬低“释迦”和“老子”两派的论述中找到答案。

的生活”而成为“修道士”的,他们和师傅一样既没知识也没修养,只有极个别好学上进者才有所成就。虽然他们独身,但放纵情欲,要靠严惩才能禁止其荒淫生活。该教的信徒大多是妇女、宦官和普通百姓,她(他)们吃斋,供奉偶像,时常祈祷。

**4. 老子**

老子是与孔子同时代的哲学家,没留下著作,也没想建新教派,但他死后,被道士们称为首领,并从其他宗教那里汇编种种书籍和注疏,用华美的文体来叙述各类胡言乱语。

除了“最高的神”,该派还塑造了“三位神”,其中有老子。由此可见,和前述教派一样,该派也以自己的方式来塑造“三位一体”,也有冒充“神圣”的野心。他们也讲“奖善惩恶”,但说法与前一教派大不相同,认为“肉体和灵魂”可一起升“天堂”。所以,他们的庙里有很多“肉身升天者”的图像。为了达到目的,他们有多种修炼手段,如打坐、祈祷、炼丹和服药等,并向信徒许诺,这样做就能“蒙神恩”,在天上“永生”,或在人间“长寿”。此类胡言乱语,显然充满欺骗。

该派也有“修道院”,也收买徒弟。道士们不剃头,而是长发盘头,但他们跟和尚一样低下、不老实。道士的特殊职责是用符咒驱妖,有两种方法:一是在墙上贴凶神恶煞图像,一是装扮成妖,狂叫乱嚷。他们还自称能求雨止涝、避灾禳祸等,但他们的预言几乎都是错的。

**5. 文本内容小结**

在利玛窦看来,上述三个教派大体包括了“这一异教人民”的全部主要迷信。洪武皇帝规定,为了国家的好处,应该保留这三大教,但同时在法律上严格规定,儒家应当优先于其他两教派,只有儒家才能担任行政职位。统治者这样做,是为了培养这三大教的忠诚,以便利用和安抚它们。因此,关于这三个教派的考察可得出以下结论:

> 在中国凡是受过一点教育的人中间最普遍为人接受的意见是:三大教实际已合为一套信条,它们可以而且应该全都相信。当然,由于这样的评价,他们就把自己和别人引入了令人无所适从的错误境地,竟相信谈论宗教问题的方式越不同,对公众就越有好处。实际上,他们最终所得到的东西与他们所预期的完全不同……他们大多数公开承认他们没有宗教信仰,因此在佯装相信宗教借以欺骗自己时,他们就大都陷入了整个无神论的深渊。①

## 三、梁启超的中国无宗教论

梁启超(1873—1929)是中国近代著名的政治家、思想家、文学家和史学家。他关于中国没有宗教的论述,主要见于其名著《中国历史研究法补编》里的“宗教史”一节。该节所讨论的问题主要不在于“怎么写中国宗教史”,而是从根本上质疑:在中国有无可能写“纯粹的宗教史”? 概览原著,我们可从下述 3 个论点来把握他对此问题的回答。

**1.“中国土产里没有宗教”**

为什么这么说呢? 梁启超首先阐明了“何谓纯粹的宗教史”:

> 宗教史里边,教义是一部分,教会的变迁是一部分。教义是要超现实世界的,或讲天堂,或讲死后的灵魂,无论那一宗教都不离此二条件。其次,宗教必有教会;没有教会的组织,就没有宗教的性质存在。根据这两点来看,中国是否有宗教的国家,大可研究。②

显而易见,上述对于宗教史的看法,是立论于梁启超所认可的“宗教概念”的,即任何一种宗教都要具备“教义”与“教会”两个条件。正是按照这两个条件,梁启超指出,中国有没有宗教,这个问题大可研究。在他看来,近来推崇孔子的人,如康有为等,想把孔子的学说当做宗教,和外国人的宗教一样来研究;而攻击孔子的人,如吴稚晖和胡适等,则认为“孔教”是不好的;其实,这两种观点都有失于“孔子的真相”。因为前述两个条件表明,所谓的教义是超现实、非理性的,而孔子专从现实着想,其思想是完全理性的,是与“宗教的原质”不相容的;至于教会,孔子以后的儒家是没有的,现在有的是“冒牌”。

---

① 利玛窦、金尼阁:《利玛窦中国札记》,第 78 页。

② 梁启超:《中国历史研究法补编》,北京:中华书局 2010 年版,第 168 页。

再来看道家和墨家。就教义而言，虽然老子和庄子讲的许多话看似超现实的，可实质上是“现实的应用”，所以道家不含有“宗教性”；相比之下，在中国古代只有墨家思想略带宗教性，即讲“天志”和“明鬼”，稍有超现实的倾向，但这些说法仍是“现实的应用”，只不过是讲，在人一生的几十年里要敬天，做好事，而天自然会赐以幸福，况且墨家并没讲死后可以到天堂，所以墨家不能被看成宗教。从另一个条件而看，道家也没有教会，墨家虽有巨子（鉅子），很像罗马教皇，但形成背景无法考证，而战国时代或曾有过的教会组织，后来也消灭了。

> 中国土产里既没有宗教，那么，著中国宗教史主要的部分，只是外来的宗教了。外来宗教是佛教、摩尼教、基督教，最初的景教，后来的耶稣教、天主教等。主要的材料，纯粹是外来的宗教著作，都是死的，无大精彩。只有佛教有许多精彩的书，但应该摆在哲学史里抑宗教史里还是问题。①

那么，为什么宗教在中国不发达呢？归纳起来，梁启超主要指出了三个原因。一是，各种外来宗教在中国很难建立好的教会。譬如，最近有人在燕京大学组织中国基督教会，我们不能因为它是外来的就横加排斥，人类应有宗教信仰自由。基督教之所以可恨，只是因为它都是由外国人包办的；假使由中国人来办，就可免掉外国借此侵略的野心。二是，中国先秦没有宗教，后来只有“无聊的道教”，因为道教是凑合起来的，一面抄袭老庄的教理，一面采取佛教的形式及其皮毛。梁启超甚至过分地批评道，若把道教写进中国史，可以说是“大羞耻”，道教所做的事情，不仅无益于民族，且以左道惑众，扰乱治安，历代不绝。三是，儒家和佛教其实都是“无神教”，孔子不讲神，而是说：“未能事人，焉能事鬼？”“未知生，焉知死？”佛教堪称“无神教”。西洋人称中国人信奉“多神教”，这个名词很不适当。所谓的“多神教”是相对于“一神教”而言的，基督教、犹太教是“一神教”，其他都是“无神教”。

**2. 中国只有崇德报功观念**

虽然孔子不相信神，但他却很看重祭祀。儒家所讲的祭祀及斋戒，都只是修养的手段。《论语》说：“祭如在，祭神如神在”，“非其而祭之，谄也”。这只是讲，鬼神不能左右我们的祸福，而我们进行祭祀，乃是崇德报功。

> 祭父母，因父母生我养我；祭天地，因天地给我们许多便利，父母要祭，天地山川日月也要祭；推之于人，则凡为国家地方捍患难建事业的人也要祭；推之于物，则猫犬牛马的神也要祭；如此，“报”的观念便贯彻了祭的全部分。这种祭法，和希腊、埃及的祭天拜物不同。他们是以为那里面有什么神秘，乃是某神的象征，并不因其有恩惠于人而去祭他。②

正因如此，中国古代人往往发自感恩而把某人尊为神，如医家祭华佗、扁鹊，戏子祭唐明皇。若把普通人或某阶级的祭祀对象予以分类并探究起源，可得知其原因十有八九在于报恩。若再来考察历代所崇拜的神的变迁过程，那就更有意义了。例如，近代最行运的神是关羽，关羽之前是蒋子文。蒋子文是六朝人，任知县，守南京，因城陷而殉节。于是，本地人崇拜他，祭祀他，起初称他知县，后来越来越敬仰，称他蒋侯、蒋王、蒋帝等。而比蒋子文官阶高、时代又早的关羽，到明末才开始广受崇拜。皇帝在文庙祭孔子，在武庙就祭关羽、岳飞。这就使社会在无形中受到莫大影响，乃至没有什么地方不祭关羽，没有什么地方没有关帝庙。

> 我们若是把中国人所供祀的神，一一根究他的来历，大抵没有不是由人变来的。我们看他受祀范围的广狭，年代的久暂，和一般民众祀他的心理，做成专篇，倒是宗教史里很有精彩的一部分。所以可以说中国人实在没有宗教，只有崇德报功的观念。③

**3. 中国人可以并容外教**

梁启超认为，这一点是值得在宗教史上一写的。中国人并不像欧洲人那样绝对地排斥外教，而是可以并容本土的和外来的宗教，譬如，中国人

---

① 梁启超：《中国历史研究法补编》，第 169 页。
② 梁启超：《中国历史研究法补编》，第 171 页。
③ 梁启超：《中国历史研究法补编》，第 173 页。

信佛宗释迦牟尼、信道宗太上老君、信基督教宗基督等。中国人之所以不排斥外教,就是因为中国本来就没有“固定的宗教”,信教只是为了崇德报功。

佛教输入后,受到几次排斥,但都不是来自民意。北魏太武帝、北周武帝、唐武帝三次摧残佛教,其原因都在于与道教争风,这和全国民众有何相关? 基督教输入后所遭到的几次激烈排斥,也只是因为基督徒抱有排外思想,不容外教存在。回教输入中国后的情况,也是一样。可以说,当这些宗教初入中国,未现出侵略野心以前,中国人是无不欢迎的。

## 四、学术观念评论:从宗教概念到方法论

摇摇以上两个理论典型,加之前述历史线索梳理,为我们提供了诸多研讨头绪,若把它们整合起来,显然有助于全面而深入地反思所谓的“中国无宗教论”。下面,我们就来抓住一些要点,加以综合评论,以期通过反省此种理论的得失利弊,为日后研究增添“问题意识”。

### 1. 宗教概念问题:西方宗教概念与中国宗教现象

从学术史来看,“中国无宗教论”是一个颇有反省价值的典型,仿佛可使我们回到中国宗教研究的理论起点,重新认识“研讨宗教概念问题”的必要性与重要性。正如乔纳森·史密斯(Jonathan Z. Smith)所言:“宗教”这个术语并非天赋的,而是学者们出于理智的目的创造出来并加以定义的。因而,作为一个类概念,“宗教”所构建的是一个学科的视野,其作用如同“语言”概念之于语言学,或“文化”概念之于人类学。如果没有此种视野,就没有学科意义上的宗教研究可言。① 这也就是说,所谓的宗教概念研究不能简单地理解为“概念或定义问题”,它所探讨的是宗教研究的学术视野,是对研究全局具有理论导向作用的宗教观。而“中国无宗教论”的典型意义即在于,它作为中西方文化传统相遇后最早形成的一种“中国宗教观”,也最早地暴露出这样一个基础理论问题:能否用西方的宗教概念来解释中国的宗教与文化传统?

当然,上述理论质疑需要基于如下具体理解。首先需要明确,所谓的“中国无宗教论”主要不是指关于中国的某种宗教传统或某个历史时期的宗教状况的研究结论,而是一种关于中国宗教的总体看法,即从大体上对“中国有无宗教”做出一种定性的判断。其次,我们在此提出的理论质疑并非简单意味着,凡是中国无宗教论者,都在有意识或有目的地照搬“西方的宗教观念”,以利玛窦为代表的那些奉行“学术传教路线”的传教士们,无疑是要传播并论证西方基督教传统的宗教观,而对大多数普通传教士,特别是中国学界主张或认同此种理论的人来说,他们套用西方宗教概念的做法,则主要应该理解为一种具有时代局限性的、难以摆脱的理论或学术氛围。

再次,但要单列出来予以着重说明的是,所谓的“中国无宗教论”是对一种理论倾向的抽象概括,这种观点在不同背景的代表人物那里也许并非显得那么直接或简约,而是有多种多样的具体说法。譬如,前面提过的表述形式主要有这样几种:中国本土文化是没有宗教的(梁启超);中国是个没有宗教的国家,中国人是个不迷信宗教的民族(胡适);中国人是“非宗教的”,中国没有“伟大的宗教”,中国人或许有“迷信思想”(陈端生);中国人不但是“异教徒”,而且大多是“无神论者”,儒、释、道三教几乎包括了中国人的全部“迷信”(利玛窦)。

若对以上列举的诸种说法加以综合分析,我们起码可以察觉这样几重含义:一是“直接的意思”,尽管持此观点的人有不同的判断角度,有的是指“中国本土文化”,有的主要是指“儒释道三教”,或是笼统地指“国家、社会或民族”,但他们却几乎众口一词,中国人、中国社会、中华民族或中国文化传统是没有宗教的;其二,“褒义与贬义并存”,即有人把“没有宗教”说成是“不迷信”、

① Jonathan Z. Smith, “Religion, Religions, Religious”, *Critical Terms for Religious Studies*, ed. Mark C. Taylor, Chicago: The University of Chicago Press, 1998, pp. 281—282.

“有理性”①，反之有人则把“没有宗教信仰者”贬低为“迷信者”、“异教徒”或“无神论者”；其三则可喻为“不约而同的潜台词”，无论上述几类代表人物是站在何种立场、从何种角度、在何种意义上来主张或认同“中国无宗教论”的，他们其实都是相对于“西方宗教”而立论的，即自觉或不自觉地以“西方宗教”作为“比照对象”，以“西方教义”作为“理论参照”，以“西方概念”作为“衡量标准”。正因如此，虽然此种理论倾向的表述形式不尽相同，而不同代表人物的价值判断甚至相左，但他们无非都是在解释：中国没有“严格意义上的，或真正意义上的，亦即西方意义上的宗教传统”。

**2. 中西宗教差异：超现实与现实、非理性与理性等**

以上分析表明，“中国无宗教论”的代表人物是以西方宗教概念来对比中国宗教现象的。这种认识倾向尤为突出地表现在，用西方宗教概念的要素或条件来断定中国有无宗教。例如，梁启超扼要地指出，任何宗教都不可或缺两个条件——“教义”和“教会”，前者是“超现实、非理性的”，讲的是“天堂”或“灵魂”；后者就是指“教会组织”。从这两个条件来看，中国本土文化有没有宗教的确可以质疑。梁启超在回应孔教思潮时，也是比照这两个条件来澄清“孔子的真相”的：孔子的思想是专注现实的，是完全理性的；孔子以后的儒家没有教会，现有的孔教会纯属冒牌。显而易见，梁启超所讲的两个条件，从用词到内容都可以说是“西方基督教的”。

前述资料表明，来华传教士们更是以“西方的眼光”来认识中国宗教现象的。他们不但发现中国社会并不存在像西方那么强大、严密的宗教组织，同时自以为是地断定，中国人根本就没有“神圣的信仰”。例如，利玛窦早就一目了然，“真正的儒家”并不讲“创世论”，也不提“天堂”和“地狱”，而是相信“现世的善恶报应”。更何况利玛窦等人的早期传教策略旨在“合儒而抑佛并抑道”，即在表面迎合儒家思想的同时，竭力抑制佛、道两教，从其典籍、教义、仪式一直贬斥至寺庙、和尚或道士等。这样一来，传教士们自然也就充满了在华传教的信心，中国人的确需要“天国的福音”，因为他们几乎全是“异教徒”、“迷信者”、“偶像崇拜者”、“不可知论者”或“无神论者”等，而唯独缺少真正的宗教信仰。

虽然以上评论主要限于“梁启超所讲的两个条件”，亦即西方基督教的两个要素，但我们围绕这两个要点所展开的比较分析，已足以揭露“中国无宗教论”在宗教概念问题上存在的理论偏差。若对这种理论偏差加以深刻反省，我们可进一步认识到，中国无宗教论者的主要失误，不仅仅在于套用西方宗教概念来否定中国宗教现象，更成问题的是，他们所用的这种概念本身隐含着强烈的西方基督教中心论与排他论的思维倾向。关于这种偏颇的思维倾向，我们可专就几个关键词语做些分析。如前所见，尽管梁启超未能充分认识西方宗教概念的偏颇性，但他却部分地意识到，作为“一神教”的西方基督教概念、特别是其“一神的教义”是具有排他性的。所以他才强调，儒家和佛教都是“无神教”，而“西洋人称中国人信多神教”是很不适当的，因为所谓的“多神教”是相对于“一神教”而言的。其实，更饱含西方基督教中心论与排他论色彩的词语，还是要数前面反

① 回顾与反省中国近现代的宗教研究，这种解释倾向很值得重视。杨庆堃指出，近现代中国学者关于“中国社会是非宗教性”的看法，其原因之一在于，响应全球世俗化潮流。因而，对于那些跟随西方文化、高扬科学旗帜的现代中国知识分子来说，“把握时代精神、避开宗教话题”也就成了一种自然的选择。而他们关于“中国社会并非宗教性的、而是理性化的”假设，也许还有更强烈的动机，这就是面对西方世界在政治和经济上的优势，只有强调中华文明的伟大，才能满足他们的心理需要。（参见《中国社会中的宗教》，中译本，第 24 页）以上分析中的后半部分，或许显得有些偏激了，但其前一部分却发人深省地指出了，这种解释倾向与中国近现代科学主义思潮的逻辑联系。其实，把“中国无宗教”看成是“中国人不迷信”、“中国文化传统是理性化的”，这种解释倾向较为普遍，不仅泛泛地反映为上述情形，而且更典型地表现于中国现代著名学者所提倡的诸种“宗教取代论”，如“以科学代宗教”、“以美育代宗教”、“以道德代宗教”和“以哲学代宗教”等。关于这方面的研究，可参见张志刚：《“四种取代宗教说”反思》（《北京大学学报》2012 年第 4 期）。

复提及的“异教徒”、“迷信”、“偶像崇拜”和“无神论”等,因为它们是以利玛窦为代表的传教士最早用来全盘否定中国宗教现象的。因而,对于这样一些与中西方宗教观密切相关的词语,或简称“宗教观的关联词”,不仅在我们评论“中国无宗教论”时,而且在日后的中国宗教研究中,都是需要加以学术反省的。

**3. 中西文化差异:宗教与哲学、道德、政治等**

上述关于中西方宗教差异性的不同判断,显然与“中国无宗教论”的代表人物们对于中西方文化传统的认识相关,或准确些说,前者是以后者为认识根据的。不过,耐人寻味的是,上述中外代表人物关于前者的价值判断是有明显分歧的,而对于后者的认识角度则显得大体一致。这种一致性主要表现在,他们对于中西方文化传统差异性的认识,大多是着眼于宗教与哲学、道德、政治等的关系问题的。譬如,考察儒家和道教时,他们大多认为孔子和老子并非“教主”或宗教家,而是“先哲”或哲学家;除了把佛教视为“无神教”或“无神论”,他们还引用“佛法非宗教,亦非哲学”等说法,或强调“中国人感受最多的是佛教哲学;而在宗教与社会或文化的关系问题上,他们几乎都承认,中国历史上并未发生过西方那样的政教(国家与教会)之争,更未出现过神权凌驾于皇权(王权或政权)的现象,在中国社会、政治、尤其是道德领域占主导地位的是儒家伦理思想传统,而并非西方意义上的神权或教义。

以上列举的这些认识角度,不但显得大体一致、相对客观,而且有助于我们进一步反省“中国无宗教论”的代表人物们在宗教概念问题上的简单化倾向。正如斯马特指出的那样,西方人之所以往往对中国宗教现象感到困惑,一个重要的原因即在于,他们以为中国的“宗教”和“哲学”是可以按西方的观念来划分的,他们以为中国有“儒、道、释”三教,可这三教并非“单一功能体系的组成部分”。晚近的中国宗教研究成果已使越来越多的中外学者意识到,从宗教与中国文化的关系来看,不仅宗教与哲学是难以区分的,而且宗教与整个中国文化和社会也是难解难分的。这便意味着,与西方文化和社会相比,宗教现象在中国文化背景下显然是更多样、更复杂的,诸种宗教与文化、社会的关系也是更密切的,是不可能用诸如“神与人”、“神圣与世俗”、“现世与来世”、“教会与国家”、“信仰与理性”等西方宗教研究的二分法概念或范畴来划分得一清二楚的。因此,在今后的研究中,如何通过中西方文化传统比较,并着眼于中国文化的基本特征来阐释中国宗教现象的多样性、复杂性、包容性和融合性等,这可以说是“中国无宗教论”留给后人的方法论教益。

关于“中国无宗教论”留下的方法论教益,我们还应指出以下两点。一是,中国无宗教论者几乎都忽视或轻视了华夏大地上的民族性宗教现象,这不仅是指他们大多不把伊斯兰教看作中国宗教的组成部分,更重要的是指,他们尚未充分意识到中国是一个多民族、多宗教的国家,除了伊斯兰教,还有更为丰富多样的少数民族宗教。中国少数民族宗教与整个中国宗教的有机关系,无疑是我们在今后应该加强研究的。另一点是,中国宗教研究中的“儒释道”与“民间信仰”的关系问题。如前所见,“中国无宗教论”的中外代表人物主要是就“儒释道”三教来阐发其观点的,而以利玛窦为典型的来华传教士既是“中国无宗教论”、也是漠视或蔑视中国民间信仰的始作俑者。虽然梁启超属于他们当中关注中国民间信仰的“个别者”,并提出了不少有启发的论点或结论,但他毕竟把中国民间信仰排除于“严格意义上的宗教”。在近些年的研究中,国内已有学者借鉴西方理论界的“大传统”与“小传统”概念,用来解释“儒释道”与“民间信仰”的互动关系,这种尝试也是不无启发的。但在笔者看来,若像前面分析的那样,中国宗教与文化传统的联系较之西方的情形显得更密切、也更复杂,那么,相对中国文化整体而言,“儒释道”能否在宗教意义上被称为“大传统”,“民间信仰”能否被视为与“儒释道”相对分离的“小传统”,至今仍被大多数研究者主要理解为文化习俗的“民间信仰”,究竟属于文化意义上的“小传统”,还是整个中国宗教的“基本成分”、“主要形态”抑或“大众传统”呢? 这些问题都是有待我们今后深入研讨的。

# A Review of the Argument That "There Is No Religion in China"

Zhang Zhigang
(*Department of Philosophy and Religious Studies*, *Peking University*, *Beijing*摇100871, *China* )

**Abstract**: Judging from the academic history about Chinese religious phenomena, the earliest and most influential observation might be the argument that there was no religion in China. In this paper, the author will try to do three things: 1. From the historical perspective, the author will study the process of the formation of this argument and its profound influence; 2. From the theoretical perspective, the author will study two main supporters of this argument, i. e. , Matteo Ricci and Liang Qichao, and analyze their logical thinking through their main works; 3. From the academic perspective, the author will review the advantages and disadvantages of this argument on the basis of the fundamental theory and especially the methodology of religious studies.

**Key words**: the argument that there is no religion in China, Matteo Ricci (利玛窦 ), Liang Qichao (梁启超 ), notion of religion, methodological review

(责任编辑摇摇刘曙光 )